

以“木”解《庄》

——从庄周“漆园吏”身份看《庄子》思想的形成

汪春泓

摘要 庄周曾为漆园吏，他与树木朝夕相处，木是引起哲思的灵感源泉，从对木的观察中，庄周产生了关于人生以及君臣政治的深刻感悟和批判精神，其人生观、价值观及世界观等之产生、形成均与其观木经验有着密切的关联。而从观木之视角，后人可以得知《庄子》思想之所以成为道家学派的一个重要分支，它与庄周“漆园吏”身份确实有着不可忽视的渊源关系。

关键词 庄周 观木经验 道家 天道

作者汪春泓，香港岭南大学中文系教授。

中图分类号 I206

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2025)04-0138-13

《史记·老子韩非列传》所附《庄周列传》指庄周蒙人也，然而此蒙为何处？迄今并无定论。但是从楚威王迎聘之，“许以为相”^①来看，蒙为当时从属于楚国之某地。其社会身份则曾经做过蒙“漆园吏”^②，对此，后人研读《庄子》者，似乎还没有引起足够的重视。

《庄子·人间世》云：“山木，自寇也；……漆可用，故割之。”^③

《庄子·骈拇》云：“待绳约胶漆而固者，是侵其德也。”^④

作者熟悉“漆”之使用，此与《庄子》作者或为庄周曾任“漆园吏”相吻合。根据王世襄撰《髹饰录解说》指漆之为用几可远溯至上古时期，《髹饰录解说》云：“[三法]用天、地、人来附会漆工。[手心应得百工就]《庄子·轮扁》曰：‘斫轮徐则甘而不固……有数存焉。’^⑤此《庄子·天道》作者深谙斫轮之道，可见髹漆巨匠，也是木工专家。故而《天道》云：‘水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。’^⑥《庄子·徐无鬼》记述匠石‘运斤成风’^⑦，许慎《说文解字》径指‘匠，木工也’^⑧，故此大匠、匠石皆为木工，盖为兼通髹饰和木工技术之高手。《庄子·齐物论》云：‘子游曰：敢问其方。’子綦曰：‘夫大块噫气，其名为风……’”^⑨关于这一段落文字，方以智《药地炮庄》卷一《齐物论》集评引用刘须谿曰：“寥寥描摸，不过山、木二物。”^⑩其重心似在乎木，作者描绘山中百围大木之窍穴，使用八个“似”字，当风力作用于大树，就产生各种声响，如此众声喧哗正是天籁之谓也。而对此山林视觉、听觉角度所作刻画、记录，亦非具备山

①② 司马迁：《史记》，北京：中华书局，1959年，第2145、2143页。

③④⑥⑦⑨ 《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，北京：中华书局，1961年，第186、321、457、843、45页。

⑤ 王世襄：《髹饰录解说》，北京：文物出版社，1983年，第50页。

⑧ 《说文解字注》，许慎撰，段玉裁注，上海：上海古籍出版社，1981年，第635页。

⑩ 《药地炮庄》，方以智撰，赵锋点校，北京：中华书局，2022年，第157页。

居经验者莫办也。《逍遥游》谓“我决起而飞，抢榆枋”“上古有大椿者”“吾有大树，人谓之樗”^①；《人间世》则述及“匠石之齐，至于曲辕，见栢社树”；《人间世》涉猎：“夫狙梨橘柚，果蓏之属”；《人间世》又云：“宋有荆氏者，宜楸柏桑”^②；《德充符》则赞美：“‘……受命于地，唯松柏独也在冬夏青青。’”^③《天运》云：“故譬三皇五帝之礼义法度，其犹狙梨橘柚邪！”^④《山木》云：“其得枏梓豫章也……及其得柘棘枳枸之间也。”^⑤《山木》篇又云：“孔子曰：‘善哉！’……逃于大泽，衣赭褐，食杼栗。”^⑥《天道》指世间秩序为：“……禽兽固有群矣，树木固有立矣。”^⑦树木之存在不可忽视！孔子教诲弟子“多识于鸟兽草木之名”^⑧，《庄子》作者尤其对于树木如数家珍。

按《人间世》有“匠石之齐，至于曲辕，见栢社树”云云^⑨，这是对一伐木工匠工作状态的生动记述，而为何“之齐”？同处于战国之中期，齐稷下学术兴盛，而《庄子》则代表平民派立场，更对儒墨显学施以沉重的打击，稷下学士恰是其论敌。^⑩以下拟从《庄子》与作为意象或者思考发端之物的“木”之因缘做一番考察，谨缕述如下。

一、作为激发哲思、情思之原点：从根本上看“木”在楚文化中的显现与影响

《庄子》是《老子》之嫡裔，《老子》与《庄子》皆深具楚文化因子，学界论述已夥，兹不赘言。《老子》也涉及“玄牝之门，是谓天地根”“古之善为士者……敦兮其若朴”“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命”以及“合抱之木，生于毫末”云云之论述，主张“见素抱朴”^⑪，反映在《庄子》之前，《老子》五千言已着借“木”以阐发哲学性思考之先鞭，在思维方式上开《庄子》之先河。

按《汉书·艺文志》指道家计有“右道三十七家，九百九十三篇。”^⑫此反映上承先秦以至汉代有关道家的概念和范畴，若以《老子》为中轴，则在汉初形成主流的黄老和非主流的庄老（《列子》与之相近）之集合，一并构成道家之学派，前者黄老道德之术的语言表述显得理性和冷峻，诚如阮元《拟国史儒林传序》所言：“秦弃儒籍，入汉复兴，虽黄老刑名犹复淆杂。”^⑬此派盖接近齐学，齐稷下学者对此贡献殊多，它以表达政治（君王南面之术）理念为主旨，《管子》（《管子》）庶几可视为此派学术之集大成者，大致体现齐法家（或称道法家）之特性（在《汉志》诸子略中法家别是一家），关于此点，可以根据1973年马王堆汉墓发掘所得帛书《老子》乙本卷前古佚书即《汉志》所载录《黄帝四经》作为印证；而后者庄老的语言形式却包含着类比修辞等诗性艺术表现特点（《庄子·寓言》有所谓寓言、重言、卮言之说）^⑭，它偏近楚地之学，从宏观而言，既为政治哲学，也是人生哲学，黄老和庄老二者相映成趣，其宗旨和作用固然大有不同。

此种差异性可聚焦对待“木”所激发人之思想、情感来作一比较。《汉书·地理志下》记载：“楚有江汉川泽山林之饶；江南地广……以渔猎山伐为业……寿春、合肥受南北湖皮革、鲍、木之输，亦一都会也。”^⑮吴粤与楚之人拥有相似的心理结构和抒情方式，因此从《离骚》到汉代辞赋，自荆楚徂吴粤，递相赓续，衔接无碍，何以使之然？其间相近的自然环境起到关键性作用，亦反映草木蓊郁乃其标志性特征，故与处在不同纬度的北方黄河流域之景观形成显著的差别，此促进吴粤与楚构成一个迥别于黄河流域的文化共同体，与北方齐鲁、三晋等重要的文化形态存在歧异。

在战国至汉代期间，楚地人文巅峰当推《庄子》和《楚辞》，明清之际钱澄之著《庄屈合诂》，以分别继承《易》与《诗》两个传统，来“转相发挥”《庄》旨及屈《骚》之间的相通性。^⑯然而此二者之连接点，

① 《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第9、11、39页。

② 《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第170、172、177页。

③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第193、514、680、683、579、170、947页。

⑪ 《论语·阳货》，见《论语义疏》，皇侃撰，高尚榘校点，北京：中华书局，2013年，第456页。

⑫ 参见《庄子·天下》篇。

⑬ 参见《老子道德经注校释》，王弼注，楼宇烈校释，北京：中华书局，2016年。

⑭⑮ 《汉书》，班固撰，颜师古注，北京：中华书局，1962年，第1729、1666页。

⑯ 《肇经室集》，阮元撰，邓经元点校，北京：中华书局，1993年，第36页。

⑰ 《庄屈合诂自序》，见《庄屈合诂》，钱澄之撰，殷呈祥校点，合肥：黄山书社，1998年，第3页。

亦可从与“木”之关联性来体察。《诗》六义之“比兴”最能代表其艺术特征,《诗经》中关乎“木”之意象,当以“兴”为主来言志抒情,当然也有“兴”兼“比”“赋”者存焉。因此,“木”意象于《诗》之写作,大致属于“故‘变风’发乎情,止乎礼义”的性质^①,譬如《诗经·唐风·杕杜》,以赤棠树“其叶湑湑”,其茂盛之貌,起到兴兼比的作用,反衬作者的孤苦无依。而按《文心雕龙·比兴》篇云:“《诗》文弘奥,包蕴六义,毛公述《传》,独标兴体。岂不以风通而赋同,比显而兴隐哉?故比者,附也;兴者,起也。附理者,切类以指事;起情者,依微以拟议。起情,故兴体以立;附理,故比例以生。比则蓄愤以斥言,兴则环譬以寄讽。”^②比重理,而兴主情,《诗》中仅就比“木”之为用,在义理方面,相对于《庄子》,譬如《诗经·小雅·南山有台》有“南山有杞”句,^③《诗经·小雅·常棣》有“常棣之华”句等,^④均显得既简约又显豁,似有信手拈来之感。而《庄子》对于“木”意象之比喻及引申义,却有深不可测的特征,与《诗经》有所不同,此正与作者“漆园吏”之身份相关。《诗经》尤其《国风》,主人公于草木果实多使用动词“采”字,而《庄子》于树木,却多用动词“伐”字,两相比较,与草木采摘等女性工种迥然有别,当大树遭伐而轰然倒下之瞬间,生命意识则油然而生,此给庄周哲思之翱翔,亦潜滋暗长出无数特殊的灵感。

寻绎“木”进入经典书写领域,其由来已久。《周易·大过》云:“九二:枯杨生梯,老夫得其女妻。无不利。”^⑤

《论语·子罕》子曰:“岁寒,然后知松柏之后凋。”^⑥

在儒家文献中所见以木为比体之言论,大多侧重于君子人格之培植或士人应担荷之忠孝责任;战国末期楚国政治家屈原写作《橘颂》,宋玉撰《九辩》,都展现楚国固有的借物以寄托个人情感的抒写方式。^⑦

《史记·屈原列传》云:“屈原至于江滨……乃作怀沙之赋。其辞曰:陶陶孟夏兮,草木莽莽……刈方以为圜兮,常度未替……巧匠不斫兮,孰察其揆正?……材朴委积兮,莫知余之所有。”^⑧《怀沙》借木为喻,屈原陶醉于一己之美德。而《庄子》则不然,按《庄子·德充符》,作者借仲尼之口,演绎出“……受命于地,唯松柏独也,在冬夏青青”。^⑨此节文字意在回应孔子“岁寒,然后知松柏之后凋”,却与孔子反其道而行之。与王骀共处于一个时空之中,孔子对之深表崇敬,而王骀却持“不言之教”,其高士人格与天道法则相契合,遂令孔子自愧弗如。因孔子也曾云“予欲无言”^⑩,故此,就松柏意象而论,就引发出孔子、王骀或赞叹,或沉静的反应,当悟到人只需效法天道及自然,则一切人言尽显苍白无谓,因而儒家仁义礼乐之说教,在《庄子》那里亦遭摒弃。

既要庄屈合诂,也要看到庄、屈立身处世观之大相径庭,而着眼于“枯槁”这一木意象,就可以领悟二者之区别。上述《史记·屈原列传》指屈大夫行吟泽畔,“形容枯槁”,然而“枯槁”在庄子语言系统中特具劳心焦思的意思,《徐无鬼》云:“枯槁之士宿名。”^⑪由此出发,“槁梧”同样赋予特殊的含义,譬如《天运》有曰:“佺然立于四虚之道,倚于槁梧而吟……”^⑫《德充符》曰:“今子外乎子之神,劳乎子之精,倚树而吟,据槁梧而瞑。天选子之形,子以坚白鸣。”^⑬槁梧与枯槁意近。《天下》云:“虽然,墨子真天下之好也,将求之不得也,虽枯槁不舍也。才士也夫!”^⑭此“枯槁”比喻人不达目的誓不罢休之决绝,其思维与追求过于执着、偏枯,此与庄老随顺自然的人生态度大异其趣。《刻意》云:“刻意尚行,离世异俗,高论怨

① 《毛诗大序》,见《诗集传》,朱熹集撰,赵长征点校,北京:中华书局,2017年,第14页。

② 《文心雕龙注》,刘勰著,范文澜注,北京:人民文学出版社,1958年,第601页。

③ 陆玕撰《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》专列《释木》一章,毛晋撰《毛诗草木鸟兽虫鱼疏广要》引严华谷《诗缉》云“南山有杞”之杞是山木,与此篇(《诗经·小雅·四牡》“集于苞杞”句)杞是二种,毛晋以为“确甚”。《毛诗草木鸟兽虫鱼疏广要》,陆玕撰,毛晋广要,栾保群点校,上海:上海古籍出版社,2023年,第11页。

④ 《诗集传》,朱熹集撰,赵长征点校,第159页。

⑤ 《周易古经今注》(重订本),高亨注,北京:中华书局,1984年,第240页。

⑥ 《论语义疏》,皇侃撰,高尚榘校点,第229页。

⑦ 《楚辞章句》之《九章》,王逸撰,黄灵庚点校,上海:上海古籍出版社,2017年,第133页。

⑧ 司马迁:《史记》,第2486页。

⑨⑩⑪⑫⑬⑭ 《庄子集释》,郭庆藩撰,王孝鱼点校,第193、834、504、222、1080页。

⑩ 《论语·阳货》,见《论语义疏》,皇侃撰,高尚榘校点,第463页。

诽，为亢而已矣；此山谷之士，非世之人，枯槁赴渊者之所好也。”^① 此篇若写成于战国中期，那就似乎预言楚国屈原成为波臣的结局。

东晋桓温感叹：“木犹如此，人何以堪！”^② 树木引起人情感波动，而《庄子》对待草木诸端，可谓以理兼情，面对楚地宽无边之各种树木，这是“漆园吏”哲思灵感之源泉，由于庄周最具一副热心肠，^③ 因此在深邃的理性思辨之同时，他从不忘情于现实，其字里行间所迸发之激情，足见其淑世之关切；然则可以视屈《骚》为以情兼理，既香草美人，黑白分明，而且《离骚》云：“惟草木之零落兮，恐美人之迟暮。”^④ 由于时势急迫，屈《骚》时限在乎四季荏苒之速效、速成；气度雍容如孔子，感叹：“逝者如斯夫，不舍昼夜。”^⑤ 也仅为生年不满百之思虑耳！然而庄子却要穿透时空、超越现实来探索生命、宇宙的真谛。故在屈《骚》真挚的家国情怀中，饱含着爱国爱民的人生价值之追求。总之，理、情兼美，或情、理俱显，此乃楚文化所赋予《庄》《骚》之特性，其中以“木”思维为代表，充分彰显此种特质，由此串联起《庄》《骚》之两端，实际上是对于《诗经》比兴的一种深化和发展，为南北文苑增添瑰丽的色彩和无穷的魅力。

二、观“木”启迪生命意识：由“薪尽火传”到“重神轻形”观及“安其性命之情”

今本《庄子》内外杂三十三篇之中，处于内篇第三篇的《养生主》实居于重要的地位，它涉及人生观、价值观，更引出知识论等思考。人有保身、全生、养亲和尽年的本能追求，所谓生命乃指个体有一段时间长度的存在过程，动植物以至万物皆有生命，庖丁解牛，此牛亦是生命之一种类型，而庖丁用了十九年依然若新发于硎的屠刀，当然也有其生命。万物自生至死，《庄子·刻意》云：“其生若浮，其死若休。”^⑥ 《说文解字》解释“休”曰：“息止也，从人依木。”^⑦ 人死葬于棺槨，一个休字令庄周感悟死亡之意义。

从物与物“相刃相靡”之关系来看，若非屠刀卸解牛体，便是牛体之坚硬部位如“技经肯綮”以至“大軱”会折损刀刃，此乃世俗对屠牛的认识。自刀与牛关系而言，任何生命都处于向死而生的折损过程中，而刀似乎为主体，实质庖丁才是操刀之主体，而牛则为客体，主客体可以互换，至于何谓“养生主”之主，岂非刀锋为屠刀之主乎？而“百骸、九窍、六藏”为人之主乎^⑧？其实皆非也，此篇文笔奇崛，何者为生之主？作者设置悬念。而自“尽年”为养生主旨而言，刀执于庖丁之手，显然超越良庖、族庖所用刀之寿命，故为不同人所使用，刀折损时限就截然不同，此说明刀之锋利与否绝非决定性因素，屠刀使用寿命之短长，其关键在乎使刀者道行之高下。刀与庖丁融为一体，而为庖丁所自豪者，他深谙解牛之壶奥在于：“臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。”^⑨ 两个“神”字说明此番屠牛操作，乃庖丁之精神作用于牛之“天理”，而庖丁奏刀“依乎天理”，当“神遇”对应“天理”，换言之就是遵循天道，于是庖丁之精神与刀之锋刃丝毫未受折耗，此切合“养生主”之题旨。反观被解之牛，即使生命终结于刀下，然而在庖丁犹如沉浸于乐舞之手肩足膝相并用，此牛“謦然已解，如土委地”^⑩，从此得以解脱，并不感到被屠之痛苦，可证天道普照，物、物之间不一定是互害关系。庖丁一句“臣之所好者道也，进乎技矣”，道高于技，故刀之锋刃，或庖丁之技术，其重要性皆退居其次。庖丁身躯、动作都贯穿着一个神字，举凡世俗之人面对着一个可见的世界，而庖丁却进入一个为此辈视而不见、思而不解的更深广的世界。诚如《秋水》所谓：“计人之所知，不若其所不知；其

①⑥⑨⑩ 《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第535、539、119、119页。

② 《世说新语·言语》，见《世说新语笺疏》，刘义庆撰，刘孝标注，余嘉锡笺疏，周祖谟等整理，上海：上海古籍出版社，1993年，第114页。

③ 胡文英撰《庄子论略》云：“庄子眼极冷，心肠极热。”见《庄子独见》，胡文英撰，李花蕾点校，上海：华东师范大学出版社，2011年，第6页。

④ 《楚辞章句》，王逸撰，黄灵庚点校，第2页。

⑤ 《论语·子罕》，见《论语义疏》，皇侃撰，高尚榘校点，第224页。

⑦ 《说文解字注》，许慎撰，段玉裁注，第270页。

⑧ 引用《庄子·齐物论》语，此篇认为这一切之中是否隐藏着生命的“真宰”，可是遍寻不到。《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第55页。

生之时，不若未生之时。”^① 这四句判断恰可与《养生主》开篇“吾生也有涯”云云构成互文性关系。^②

紧接庖丁解牛故事之后，《养生主》又记录一段公文轩与形残而神旺的右师之间的对话；再叙述野雉比樊笼中雉更“神王”^③；最后凭借秦失吊老聃死，点拨世俗对于死亡的误解。此老聃之死，其实意味着生命之主流转迁徙，此与前边三则故事谈及神王与否，显然不同，这就是对人之生、死的观照。人若要养生之主，并非抗拒自然，而是懂得“安时而处顺”，即接受天命之降临，就会“哀乐不能入也”^④。作者何以有如此深刻的悟入？其答案就在最后一句：“指穷于为薪，火传也，不知其尽也。”^⑤ 无论“指”是否为树干所渗出的油脂，此句反映作者整篇所阐发之道理，端在“薪尽火传”四字，《山木》曾记述庄周“游于栗林而忘真”^⑥，“漆园吏”透过长期林居观察思考，体认到生命之本质，实乃五行：水火木金土，它们之间构成相生相克关系：木生火，火生土，土生金，金生水，水生木；木克土、土克水、水克火、火克金、金克木，^⑦ 此构成生命万物的循环，战国中期思孟学派又将五行与仁义礼智信五德相结合，几乎横亘物质和精神两个领域。^⑧ 古人认为神秘的“火”就隐藏于木之中，《庄子·外物》云：“木与木相摩则然，金与火相守则流。”^⑨ 身处广袤之林间，见霹雳击木，引起燃烧，而俟木燃尽，却并不意味着火之消失，而是转移至别的树木之中，这正是自然之新陈代谢，以此类推，生生不息，万物永处于薪（柴草）尽火传的流转之中。《史记·韩长孺列传》有“死灰独不复燃乎”^⑩之说，死灰就是未曾燃尽之木料，此说明火附着于木而不灭，然而在木未燃之前，人虽并不能缘木以一窥火之存在，却不可否认木之中包含着火，或火藏于木。作者由此得出结论：薪尽火传。由此启迪世人，人生命之主，并非在人体可窥见范畴之内。

作为“论大道则先黄老而后六经”的太史公父子^⑪，从人本、民本角度透视作为人之本质的形、神两端，按《史记·太史公自序》定义道家曰：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物……夫神大用则竭，形大劳则敝。形神骚动，欲与天地长久，非所闻也……道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为为本，以因循为用。无成执，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。有法无法，因时为业；有度无度，因物与合。故曰‘圣人不朽，时变是守。虚者道之常也，因者君之纲’也……凡人所生者神也，所托者形也。神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死。死者不可复生，离者不可复反，故圣人重之。由是观之，神者生之本也，形者生之具也。不先定其神[形]，而曰‘我有以治天下’，何由哉？”^⑫ 对照《庄子·在宥》云：“廉刳雕琢，其热焦火……天下脊脊大乱，罪在撝人心。”^⑬ 从国家治理高度，太史公认为任何执政合法性都是以是否奉行因循、虚静理念为对证点，所以德政之荦荦大端就是捍卫百姓有其人性不受骚扰的自由，此乃验证政治良窳之表征。“神者生之本也，形者生之具也”，形神兼顾，而作为生命之本，也就是生之“主”为“神”，作为君王，对此尤须尊重。《外物》云：“大林丘山之善于人也，亦神者不胜。”^⑭ 赞美大林丘山有助于人之神清气足。《文子·道原》谓：“夫形伤乎寒暑燥湿之虐者，形苑而神壮；神伤于喜怒思虑之患者，神尽而形有余。故真人用心仗性，依神相扶，而得终始。”^⑮ 重神之一派，犹如善待木端燃烧的火苗，绝对不可任飘风骤雨来吹熄或浇灭它！此与《史记·老子韩非列传》所附《庄周列传》庄周宁可为“孤豚”而不愿做“郊祭之牺牛”相佐证，^⑯ 由此可见太史公父子政治哲学与《庄子·养生主》及《庄子·在宥》二篇存有不解之缘，而据《养生主》，正是理解今本《庄子》三十三篇之人生观、政治观的切入点。

此种格物致知引发对于人生命的深思，人的躯体就是形，相当于触目可见之木，而人之神却相对乎木须

①③④⑤⑥⑨⑩⑪ 《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第568、126、128、129、698、920、371、939页。

② 贾谊《新书》卷二《制不定》曰：“屠牛坦一朝解十二牛，而芒刃不顿者，所排击，所剥割，皆象理也。然至髀脾之所，非斤则斧矣。仁义恩厚者，此人主之芒刃也；权势法制，此人主之斤斧也。”此说乃利用《庄子·养生主》篇，引申至其削藩主张。见《新书校注》，贾谊撰，闫振益等校注，北京：中华书局，2000年，第71页。

⑦ 见《尚书·洪范》，参见《尚书注疏汇校》，杜泽逊主编，北京：中华书局，2018年，第1700页。

⑧ 参见庞朴：《帛书五行篇研究》，济南：齐鲁书社，1980年。另参见陈松长：《马王堆帛书研究》第五章《马王堆帛书〈阴阳五行〉研究》，北京：商务印书馆，2021年，第216—219页。

⑩⑫⑬ 司马迁：《史记》，第2859、3289、2145页。

⑪ 《汉书·司马迁传》，见《汉书》，班固撰，颜师古注，第2738页。

⑮ 王利器：《文子疏义》卷第一，北京：中华书局，2000年，第19页。

点燃方闪现之熊熊火焰，人俟死亡之时，其形体逐渐消解，此亦犹如万木或经焚烧，或经腐朽，终归于尘土耳，但是人之神魂却一如木终之火，将永存于天壤之间，不会消灭。由此肇端《庄子》关乎人重神轻形之观念，神更能代表人之本质属性。

《德充符》云仲尼至楚：“适见独子食于其死母者。少焉陶若，皆弃之而走。”^① 据此可知豚子爱母实爱其精神，“故德有所长而形有所忘”^②，此神或德，因为“道可道，非常道”，恰如森林般辽阔神秘，难以言说。然而“少焉陶若”，描写母猪眼睛或开或合之瞬间，其生命迹象已气若游丝。按《诗经·卫风·硕人》云：“巧笑倩兮，美目盼兮。”^③《春秋左传·桓公元年》记载：“宋华父督见孔父之妻于路，目逆而送之，曰：‘美而艳。’”^④故此，透过眼睛既能窥见生命状态之强弱，又表达目成心授之情欲，它展示生命中最本质的力量。

关于源自生命的人之“情”，孔孟较少论及，后出之《荀子》则戒慎恐惧乎人之性、情、欲。而《庄子·骈拇》云：“彼正正者，不失其性命之情。故合者不为骈，而枝者不为跂；长者不为有余，短者不为不足。”^⑤ 骈、枝是多余之谓，如何判断多余和不足，其实都是主观的，儒家之正，就须秉持仁义或礼义，犹如韩愈《原道》所谓：“博爱之谓仁，行而宜之之谓义；由是而之焉之谓道，足乎己，无待于外之谓德。仁与义，为定名；道与德，为虚位。”^⑥ 人不可偏离仁义之轨道。而《庄子》则取消儒家为人性所贴标签的统一标准，在适性的前提下，故“不失其性命之情”，就为人之抒情开辟了自由的道路，此对于文学发展功不可没！

在观木实践中，“漆园吏”庄周视线和思绪就转向社会之外的无垠天地，《逍遥游》云：“……上古有大椿者，以八千岁为春，八千岁为秋。而彭祖乃今以久特闻，众人匹之，不亦悲乎！”^⑦ 上善若水近乎道，大椿参天近于古，自然及古木远比人类社会出现得更早，且更长生久视，此乃天道象征物与现实呈现，也是人类的老师！自然对于儒家社会秩序建立所根基的天经地义，心存轻蔑和质疑。于是思维超越有形，直抵辽阔的无形世界，《庄子·秋水》云：“吾在于天地之间，犹小石小木之在大山也。”^⑧ 此种山木大小比例图景构成庄周关于“师其成心”者之藐视，讥讽儒家视域之狭隘，犹如井底之蛙；《庄子·齐物论》云：“且吾尝试问乎女：民湿寝则腰疾偏死，皯然乎哉？木处则惴慄恂惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？……”^⑨ 孔儒尚“正”，崇尚正统，主张正名，可是在大自然间，关于何谓人类、水族和猿猴三者之“正处”？则永无共识。

圣贤经典之于人间世并无任何意义，甚至还会起到淆乱人性的负面作用。《庄子·天道》云：“桓公读书于堂上，轮扁斫轮于堂下……轮扁曰：‘……斫轮……有数存乎其间。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣，是以行年七十而老斫轮。古之人与其不可传也死矣，然则君之所读者，古人之糟粕已夫！’”^⑩ 技艺精微妙入毫颠，“虽在父兄，不能以移子弟”^⑪；世上有无尽之是非，诸子争鸣犹众声鼎沸，而在山林居处的“漆园吏”闻之，却无异于“轂音”^⑫；《荀子·劝学》谓：“木直中绳，輅以为轮，其曲中规。”^⑬ 斫轮其实也属于木工的手艺，以一斫轮工匠的眼光来谛视文字、书籍形态的“圣人之言”，则势必否定儒家经典对于现实社会与人生的正面作用，斫轮木工之妙论动摇了圣人“金声玉振”之虚构性价值！

三、“樗散”观与出处行藏之选择

唐代道宣撰《集古今佛道论衡》卷乙《周祖东巡，灭法已久，任道林请兴佛事》云：“诏曰：‘……木有无任得存，雁有不鸣致死。卿今取舍，若为自适。’”^⑭ 关于木之材或不材，最能体现庄周思辨“而自说自扫，无所粘滞”的特点。^⑮《逍遥游》云：“惠子谓庄子曰：‘吾有大树，人谓之樗。其大本拥肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩。立之途，匠者不顾。今子之言，大而无用，众所同去也。’”庄子曰：“……今子有大树，

①②⑤⑦⑧⑨⑩⑫ 《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第209、216、317、11、563、93、490、63页。

③ 《诗经传》，朱熹集撰，赵长征点校，第56页。

④ 《春秋左传注》（修订本），杨伯峻编著，北京：中华书局，1981年，第83页。

⑥ 《韩昌黎文集》第1卷，见《韩昌黎文集校注》，韩愈著，马其昶校注，马茂元整理，上海：上海古籍出版社，2014年，第14页。

⑪ 曹丕：《典论·论文》，见《文选》第52卷，萧统编，李善注，北京：中华书局，1977年，第720页。

⑬ 梁启雄：《荀子简释》，北京：中华书局，1983年，第1页。

⑭ 《集古今佛道论衡校注》，道宣撰，刘林魁校注，北京：中华书局，2018年，第142页。

⑮ 王夫之：《庄子解》卷8《外篇》之引言，见王夫之：《老子衍 庄子通 庄子解》，北京：中华书局，2009年，第150页。

患其无用，何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！’”^①关于樗之象征性，指它肇端乎中国隐逸文化亦并不为过。身为名家，惠施也擅长由身边之物引申独到的见解，譬如《天下》引述惠施云：“一尺之棰，日取其半，万世不竭。”^② 棰是木杖，由木杖惠施开启数学无穷小、无穷大的概念，他从“绳墨”“规矩”的角度（儒墨名法家习用之辞）裁定樗树“大而无用”^③，可知某物对于人类有用与否为其终极考量，其价值观就建立在本位基础之上，此肇始关于社会公共价值及利益与个体生命价值及利益二者之间孰轻孰重，也即人入世和出世抉择的思考。庄周意识到二者之矛盾，并深致疑惑，他回答惠施者，认为正缘于世无用，却正可有大用于树本体“不夭斤斧”之害，故人生在世，同样以无用方为大用，可以令一己避免陷入政治漩涡之中，因而樗散就代表一种自给自足无求于外的处世哲学。

身处魏阙，经常会惨遭无妄之灾，不材之木譬喻无才之士，士人尽可和光同尘，避免直撄其锋，此显示躲避主流、远离祸患为庄周的人生抉择。然而率土之滨莫非王臣，人果真可以逍遥避世？《山木》云：“庄子行于山中，见大木……庄子曰：‘此木以不材得终其天年。’夫子出于山，舍于故人之家。故人喜，命竖子杀雁而烹之。竖子请曰：‘其一能鸣，其一不能鸣，请奚杀？’主人曰：‘杀不能鸣者。’明日，弟子问于庄子曰：‘昨日山中之木，以不材得终其天年；今主人之雁，以不材死。先生将何处？’庄子笑曰：‘周将处乎材与不材之间。材与不材之间，似之而非也，故未免乎累……’”^④材与不材，或鸣与不鸣，犹如《山木》所谓：“直木先伐，甘井先竭。”^⑤ 实际上“人为刀俎，我为鱼肉”，横竖都难逃死亡之厄运，故此，庄子之“笑曰”就颇显无奈，此由山木之不材得终其天年，然后再想到雁以其不鸣而遭杀，此说明无论木还是雁，其生死主宰皆不由自主，即使避之唯恐不及，即便处在“材与不材之间”，然则“鱼肉”何以自处和逃逸呢？

《山木》又言及“夫丰狐文豹，栖于山林”之窘境，虽小心翼翼，“然且不免于罔罗机辟之患”，原因在于“其皮为之灾也”。然丰狐文豹之皮毛作为物种特征，此正拜造物主之所赐，却易勾起人类的贪欲，“是何罪之有哉”^⑥？观“山木，自寇也；膏火，自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之”^⑦，故而木之材与不材，雁之鸣与不鸣，加之人之才与不才，一切的一切也同样为天注定，所谓螳螂捕蝉黄雀在后，^⑧ 人则不能螳臂当车，^⑨ 大自然之本身就形成一条环环相扣的食物链，人固可以选择远离危邦、乱邦及暴君、昏君，然无论如何随机应变，人之处世，“一宅而寓于不得已”^⑩，终须以遵循天道法则为其宿命。

简成熙为约翰·杜威著《经验与自然》撰导读指：“所谓心灵的主观性对于附在其事物上意义、价值的思考与重构。”^⑪ 因而用樗树与不材互喻，甘以樗散自处，依然未能溢出以人之主观强加于自然客体的局面。参见上述《人间世》所云“匠石之齐，至于曲辕，见栢社树……匠伯不顾，遂行不辍”云云，按“其学无所不窥”之庄周，假如佯装“不才”，始终不敢越雷池一步，图借樗散以遁世，则与“东西跳梁”之狸狌又有何分别？除非承认人性等同于动物性，或以保命为首务，故其人生观终落第二义，人固有其尊严意识，因而更要力臻无所挂碍之境地。《山木》即使肯定匠石选材的专业眼光，然而更揭示匠石之观木，其坎陷在于以人主观俗见和预设要求来衡量作为客体的栢社之树，并发表种种谬论。当匠石弟子被树之外表所迷惑，请教师父为何掉头而去，《山木》中师父答曰：“已矣！勿言之矣！散木也。以为舟则沉，以为棺槨则速腐，以为器则速毁，以为门户则液樗，以为柱则蠹，是不材之木也。无所可用，故能若是之寿。”所涉舟、棺槨、器、门户、柱，似乎木之所以存在，其价值就是为人利用，人被一己功利欲望所笼罩，导致其视听以至思维判断执着于事功，心灵被功利化目的所侵蚀，匠石认为此栢树不能满足、适应人之所需，反而玉成其屹立不倒，观匠石此言，盖与上述庄子反驳惠施议樗相近。《人间世》又云：“南伯子綦游乎商之丘，见大木焉有异……子綦曰：‘此何木也哉？此必有异材夫！’仰而视其细枝，则拳曲而不可以为栋梁；俯而视其大根，则轴解而不可以为棺槨；啮其叶，则口烂而为伤；嗅之，则使人狂醒，三日而不已。子綦曰：‘此果不材之木

①②④⑤⑥ 《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第 39、1106、667、680、671 页。

③ 《汉书·艺文志》诸子略之名家类载录《惠子》一篇，见《汉书》，班固撰，颜师古注，第 1736 页。

⑦⑨⑩ 《人间世》，见《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第 186、167、148 页。

⑧ 《庄子·山木》，见《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第 695 页。

⑪ 约翰·杜威：《经验与自然》，傅统先译，简成熙导读，台北：五南出版社，2019 年，第 4 页。

也，以至于此其大也。嗟乎神人，以此不材。”^①也以能否制作栋梁、棺槨等作为断定材与不材之准衡，与匠石观木之考量亦相去不远。

而《山木》作者认识到为君权所牢笼的人间世张开血盆大口，导致有识之士之命运犹如俗说之红颜薄命，未必就好过平庸者，聪明反被聪明误亦为世间之所常见。

目睹林中散木善尽天年之几率远高过文木，漆园吏起初好以樗散自况。至《山木》，则此庄已超越彼庄（《庄子》三十三篇成篇迄今是未解之谜），各篇思辨层次固有高下之分，缘于发现惠、庄之辩隐藏着悖适性之嫌，于是欲突破惠施、庄子之议樗，所以此篇特设栢社梦批匠石的情节，假借二者之对话，凸显栢社凌砾畏葸卑微的樗散意向，以期将思辨升华至圆融之境界。^②《山木》又云：“匠石归，栢社见梦曰：‘女将恶乎比予哉？若将比予于文木邪？夫楂梨橘柚，果蓏之属，实熟则剥，剥则辱。大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也。故不终其天年而中道夭，自掊击于世俗者也。物莫不若是。且予求无所可用久矣！几死，乃今得之，为予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也若与予也皆物也，奈何哉其相物也？而几死之散人，又恶知散木！’匠石觉而诊其梦。弟子曰：‘趣取无用，则为社何邪？’曰：‘密！若无言！彼亦直寄焉！以为不知己者诟厉也。不为社者，且几有翦乎！且也彼其所保与众异，而以义喻之，不亦远乎！’”^③关于主客体之关系，《至乐》云：“夫以鸟养养鸟者，宜栖之深林……”^④非以己养养鸟，而是以鸟养养鸟者，就是让鸟脱离人的意志所控，而尊重其深林自由之翱翔；《逍遥游》谓：“名者，实之宾也。”^⑤《天道》云：“苟有其实，人与之名而弗受，再受其殃。”^⑥栢社极度厌恶匠石树“文木”作为标尺，来衡量己身存在之价值，而栢社固然以摆脱“文木”为自觉，意指不为世用乃成全一己之大用，由此活成了现在的模样。而在其生长过程中，也常有成为文木之虞，因而庆幸当下样貌性状正堪谓“大用”之呈现。栢社表示如果我一旦符合阁下所设“有用”之标的，岂能容我存活至今？你我彼此都属物自体，本属两不相干者也，你又何德何能肆意妄评？作为散人，你根本无从理解散木。此当头棒喝犹如醍醐灌顶，令匠石顿悟“而以义喻之，不亦远乎”。散人凭己见来估测栢树的散木性状与价值，并视不材为人生智慧，显然未能破除浅层次之我执，暴露其惯性思维的片面性和局限性，而遣荡一切世俗观念，若匠石与栢社如鱼之相忘于江湖，方能找到各自生命安顿之所。

庄周认识不同鸟兽虫鱼的习性特征，森林繁密的次生意象也引发其即兴的哲思。反映自然界生物多样性之余，庄周借助这些生命物象多侧面多角度地展示其无限之遐想，而这一切都与庄周徜徉于山林之间有直接的关系。

四、从机械、桔槔以辨《庄子》“天機”与“心機”之际

《庄子》各篇举凡涉及孔子及其弟子之言论、行事者，有时恰与《论语》等构成互文性叙事，对此前已述及，按《论语·雍也》云：“子曰：‘回也，其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣。’”此彰显颜渊孔门第一高足之地位，以区隔孔门其他弟子，皇侃《论语义疏》解释颜渊“其心三月不违仁”为终身不违，^⑦其说不确。在孔子仁学思想之中，若要上臻仁的高度，对于个人而言亦谈何容易！即使颜渊特具灵性慧根，也仅“其心三月不违仁”耳，此“三”在古汉语里属偏于多的意思，指颜渊存天理而灭人欲，此在连续数月内可以做到，然而人之心念实难以入定，若在超我状态下，坚持既久，“贤哉回也”也会懈怠，其余门弟子则远不及颜渊耳^⑧。《汉书·董仲舒传》将“上天之理”与“太古之道”相并列，^⑨此“天理”或“仁”凝聚着儒家观念意识，无论法先王还是法后王，皆融进“唐虞之道”以降儒家谱系之精义，即社会规训的一整套理论体系。

① 《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第176页。《人间世》又谈及：“牛之白颡者”“豚之亢鼻者”“人有痔病者”，皆不可以祭祀河伯，故造成巫祝与神人关于不祥与大祥之意见分歧，二者意思如出一辙，见《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第177页。

② 唐代成玄英称此种思辨的内在结构为“遣之又遣之以至于无遣，然后无遣无不遣而是非自去矣。”成玄英疏：《齐物论》，见《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第79页。

③④⑤⑥ 《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第170、621、24、483页。

⑦ 《论语义疏》，皇侃撰，高尚榘校点，第131页。

⑧ 《朱子语类》之《论语》十三《雍也》篇评此语曰：“曰：‘不违仁’者，仁在内而为主，然其未熟，已有时而出于外。”见《朱子语类》，黎靖德编，王星贤点校，北京：中华书局，1994年，第787页。

⑨ 《汉书》，班固撰，颜师古注，第2521页。

《礼记·中庸》曰：“‘故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸……’”郑玄注曰：“德性，谓性至诚者。道，犹由也。问学，学诚者也。”^①即使尊德性与此开篇之“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”相呼应，实质上与“性自命出，命自天降”如出一辙，^②此关乎性命之学，实乃战国中期儒家思孟学派之共识，即使承认个体之性或命有与生俱来的先天性特质，直至后天虽经受熏染钳锤却也难以改变。然而人固不可以无学，郭店楚简之第四组简文（儒家文献）“性”上 4. 曰：“四海之内，其性一也，其用心各异，教使然也。”^③宽泛而指，人性确乎“性相近也”^④，但是个体之用心却千差万别，这是各自受教不同之所致，然则“尊德性”与“道问学”并列，意指儒家注重教化，所谓“有教无类”^⑤，“先富后教”^⑥，都需透过学习，将德性或才性有别者一并纳入“君子儒”之途辙。

虽然“子罕言利与命与仁”^⑦，此缘于义利之辨语境下，自然“何必曰利”^⑧，故讳言之也；而命则进入人所不可自控之域，所以子夏曰：“死生有命，富贵在天。”^⑨至于仁，孔子极少以“仁”来赞许当世之士，因为孔子曰：“仁者，其言也讱。”孔安国曰：“讱，难也。”^⑩

缘此佐证下边《庄子·人间世》与《论语·雍也》上述云云亦构成别样互文性关系，其文曰：“仲尼曰：‘斋，吾将语若！有心而为之，其易邪？易之者，嗥天不宜。’颜回曰：‘回之家贫，唯不饮酒、不茹荤者数月矣。若此，则可以斋乎？’曰：‘是祭祀之斋，非心斋也。’回曰：‘敢问心斋。’仲尼曰：‘若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。’颜回曰：‘回之未始得使，实自回也；得使之也，未始有回也，可谓虚乎？’夫子曰：‘……闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。瞻彼阒者，虚室生白，吉祥止止；夫且不止，是之谓坐驰。’”^⑪此“斋”与“回也，其心三月不违仁”之“仁”字可相比对，意在彻底解构儒家“仁”学之内涵。上述颜回之“三月不违仁”落到一个“心”字上，《人间世》之心斋以“回之家贫，唯不饮酒、不茹荤者数月矣”相回应，此“数月”诠释“其心三月不违仁”之三月，而且《山木》有庄周“三月不庭”之说，^⑫二者互文性关系宛然可见矣！而且在《庄子·达生》篇里尚有数则故事皆可视为其次互文性文本，故其旨在立“斋”以破“仁”，最后斋则虚怀之谓也。今观《人间世》所谈论之“心斋”，其实质乃以援道入儒之方式，编排仲尼教诲颜回，^⑬将“心”字作回归虚静之梳理，以听气来置换听心，最终达成彻底否定儒家教义之目的。故此，《大宗师》另外安排一段颜回与仲尼的对话，从颜回忘仁义礼乐，以至坐忘，此亦可视为同为互文性叙事。^⑭至于此种庄周笔下颜回、仲尼对话的互文性现象，透露出庄周和孔子之间究竟是一种什么样的关系，苏轼《庄子祠堂记》谓“至于诋訾孔子，未尝不微见其意。”其意指何指？即“阳挤而阴助之”之意，^⑮所以从根本上讲，庄周与孔子二者之思想或可谓殊途而同归。

《孟子·告子上》云：“求其放心而已矣。”^⑯覆按《孟子·滕文公上》云：“孟子道性善，言必称尧舜。”^⑰若即性言心，本善之性包含“恻隐之心”“羞恶之心”“恭敬之心”“是非之心”，谓之“四端”^⑱，它分别对

① 《礼记正义》，郑玄注，孔颖达正义，吕友仁整理，上海：上海古籍出版社，2008年，第2037页。

②③ 引自李零：《郭店楚简校读记》（增订本）之第4组简文（儒家文献）“性”上 1. 之论断，北京：中国人民大学出版社，2007年，第136页。

④ 《论语·阳货》，见《论语义疏》，皇侃撰，高尚榘校点，第444页。

⑤ 《论语·卫灵公》，见《论语义疏》，皇侃撰，高尚榘校点，第415页。

⑥ 《论语·子路》，见《论语义疏》，皇侃撰，高尚榘校点，第332页。

⑦ 《论语·子罕》，见《论语义疏》，皇侃撰，高尚榘校点，第205页。

⑧ 《孟子·梁惠王上》，见《孟子正义》，焦循撰，沈文倬点校，北京：中华书局，2017年，第39页。

⑨ 《论语·颜渊》，见《论语义疏》，皇侃撰，高尚榘校点，第302页。

⑩ 《论语·颜渊》，见《论语义疏》，皇侃撰，高尚榘校点，第300页。《朱子语类·论语一·语孟纲领》曰：“《论语》只说仁。”见《朱子语类》，黎靖德编，王星贤点校，第428页。

⑪⑫⑬ 《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第146、697、282页。

⑭ 另见《大宗师》有颜回和仲尼关于“坐忘”的对话，与上述《论语·雍也》亦存在互文性关系，见《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第282页。

⑮ 《苏轼文集》卷11，孔凡礼点校，北京：中华书局，1996年，第347页。

⑯⑰ 《孟子正义》，焦循撰，沈文倬点校，第845、340页。

⑱ 《孟子·告子上》，见《孟子正义》，焦循撰，沈文倬点校，第812页。

应仁、义、礼、智，孔孟一体，因此人之天然属性便与孔子之学理性相通，只要尊孔，或者回到孔子，祛除“齐东野人语”等歪曲淆乱，人若达成“求其放心”，就意味着澄澈的本性初心一旦恢复，四端便呈现无遗。而《庄子·缮性》则认为：“缮于性者，俗学以求复其初……泉淳散朴，离道以善，险德以行，然后去性而从于心。”^①人性固然稳定，而人心则浮动善变，因此缮于性者，实质上就是“泉淳散朴”，所谓性本善，此乃去性而从于心，其结果则适得其反。

显然老庄与孔孟理路不同，今本《老子》第十八章曰：“大道废，有仁义。”无论人性或善或恶，作为人，对此不能冠以任何褒贬之称谓，否则助长“智慧出，有大伪。”^②故今本《老子》第三章曰：“是以圣人之治，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。”^③其重心在于使民保持质朴状态，杜绝其心为海人不倦的“智者”所侵蚀，因为此智者偏指儒家等学说。故此今本《老子》第十六章曰：“致虚极，守静笃。”^④主流的“智”或“知”绝对不被老庄所认可。今本《老子》二十章曰：“绝学无忧。”^⑤唯有清空胸中之积学、积习方能无忧。故《齐物论》集中火力诋訾人之“师其成心”^⑥，踵武老子，体现在知识论和认识论两个方面，庄周崇尚“自适其适”^⑦，不遗余力地以“剽剥儒墨”为己任。

《则阳》云：“阴阳者，气之大者也。”^⑧《秋水》云：“自以比形于天地而受气于阴阳。”^⑨成玄英疏曰：“布气生化，莫大于阴阳也。”^⑩《大宗师》云：“阴阳之气有沍，其心闲而无事。”^⑪气分阴阳，乃生命之原动力，庄老大讲生命元气，意在弱化人心不古之虞。在人体之中，气与阴阳相辅相成，且相得益彰，即使阴阳二气有所违和，然则作为人主体之心依然要保持“闲而无事”，对于人跃跃欲试的主观能动性，《庄子》始终秉持摄伏其心的警惕，防遏出现以人悖天之失衡。

《应帝王》云：“无名氏曰：‘汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。’”^⑫人之心与气保持淡漠状态，丝毫私心杂念都不容掺乎其间，如此顺应自然，天下就达成无为而治。《达生》云：“关尹曰：‘是纯气之守也，非知巧果敢之列。’”^⑬可见纯气之守与知巧果敢二者不可并存；《晋书·嵇康列传》论君子无私有“气静神虚”之说^⑭，此恰为《庄》学之要旨。因而《人间世》指：“德荡乎名，知出乎争。”^⑮上述《人间世》借夫子之口指出：“闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。瞻彼闾者，虚室生白，吉祥止止。”自以为知识渊博者，其实踏进知识的误区，“为学日益，为道日损”^⑯，所谓“虚室生白”，就光学之光谱分析而言，唯有人视觉上之白色能够统摄一切光色，反之，白色是由色光汇聚在一起所形成。庄周凭借直觉，认为朴、素和“上善若水”性状接近，子夏曰：“绘事后素。”^⑰素为本白，白与水相似，“故几于道”^⑱，此乃荡涤一切世俗之知以后，吉祥便随之降临，即指人感悟到道心，故此，“心斋”与“坐忘”正是趋近此种境界的不二法门。

若要体认《庄子》之天人观，就须从其知识论、认识论谈起，因为知行合一，人必须透过知识和认识，来介入所面对的世界万物，此乃亦欲以究天人之际之根本。《山木》云：“‘何谓人与天一邪？’仲尼曰：‘有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也。圣人晏然体逝而终矣。’”^⑲人须认识一己固属于天之一部分，而人之德性决定“人之不能有天”，因而圣人绝对不会以强梁姿态颀颀天意、天道。《庄子》崇尚远古时代，《马蹄》云：“吾意善治天下者不然……故至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。”^⑳舟梁属于木制品，其作用破坏《老子》“小国寡民”之人与人关系，^㉑其重点在于防遏人之常性被骚扰，最后要落实到个体心态来观察社会之变迁。李学勤撰《楚帛书和道家思想》一文研究保存在美国的较为完整的楚帛书，根据出土该帛书的墓中器物，他判断墓主

①⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑮⑰⑲ 《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第547、913、563、566、258、294、634、135、694、334页。

②③④⑤ 《老子道德经注校释》，王弼注，楼宇烈校释，第43、8、35、46页。

⑥ 《庄子·齐物论》曰：“夫随其成心而师之，谁独且无师乎？”此成心应指人染习于人世而形成之成见。《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第56页。

⑦ 《庄子·大宗师》，见《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第232页。

⑭ 《晋书》，房玄龄等撰，北京：中华书局，1974年，第1369页。

⑯ 今本《老子》第四十八章，见《老子道德经注校释》，王弼注，楼宇烈校释，第127页。

⑰ 《论语·八佾》，见《论语义疏》，皇侃撰，高尚榘校点，第57页。

⑱ 今本《老子》第八章，见《老子道德经注校释》，王弼注，楼宇烈校释，第20页。

㉑ 今本《老子》第八十章，见《老子道德经注校释》，王弼注，楼宇烈校释，第190页。

下葬年代是战国中晚期，帛书年代也可由此上推。李先生对其中《四时》篇释文曰：“曰古口熊包牺……梦梦墨墨，亡章弼弼。”李先生得出包牺氏标志着从“梦梦墨墨”（也即填填、颠颠）到四时分立之转折的结论。^①然而对此标志着人类所谓“觉醒”的转折，庄周则断然持否定的态度。

《山木》云：“入兽不乱群，入鸟不乱行。鸟兽不恶，而况人乎！”^②可见庄周超越儒家“大同”之概念乃万物和谐共存的理想国。《天地》云：“至德之世，不尚贤，不使能，上如标枝，民如野鹿。”^③郭庆藩《庄子集释》引《释文》曰：“言树杪之枝无心在上也。”^④而野鹿用于比喻人民自由自在的生态。庄周抨击：“毁道德以为仁义，圣人之过也。”^⑤而孔子则谓“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周”^⑥，《论语·微子》云子曰：“鸟兽不可与同群也。”^⑦孔子坚决将人与禽兽相阻隔，在道德伦理方面，期盼重振礼乐文明以拯救之，竭力提升人超越禽兽的知耻意识。此与 1957 年河南信阳长台关战国墓中发掘出“彩绘楚瑟”之岳山之内所画龙蛇神怪及狩猎图像可相参阅^⑧，在此图像中，鸟兽已充满惊恐，“万物群生”已告终结，而人为万物灵长之主宰意识已然确立，此正是庄周所不愿看到的社会发展之雏形。

反者道之动，庄周反其道而行之，《大宗师》云：“曰：‘畸人者，畸于人而侔于天。故曰，天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。’”在天人之际，庄周彻底颠覆孔儒君子的正面形象，此确实由《庄子》在知识论、认识论上与儒家相左而使然。《秋水》直言：“无以人灭天。”^⑨世人自作聪明，干扰天道之运行，以至于孔子亦感喟：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”^⑩相对于天之静穆，人何须喋喋不休！关于机（与《齐物论》“南郭子綦隐机而坐”之“机”字不同），机出自木部首，由此衍生出天机与心机相互关系的问题。凭借想象，古人以为天之枢机，《齐物论》谓之“道枢”^⑪，或许类似一木制品，因而造出“天机”一词，《说文解字》曰：“机，主发谓之机。”^⑫许慎此解透露何者“主发”？在古代语境中仅给上天留有主发之位格。

按《至乐》云：“种有幾，得水则为豔，得水土之际则为鼃蠃之衣……”^⑬大致从低级到高级排列生物之种类，似乎层层递进，如有一双看不见的手在背后操纵，而大自然中，万物何以辐辏成为上述图景？作者最后总结为“万物皆出于机，皆入于机”，缘于物种起源似不可解，因此其第一推动力就必然归诸天机，也就是《老子》所谓的“天门开阖”之天门^⑭，更显性的表现则为“玄牝之门，是谓天地根”^⑮，仿佛看到一扇生命之门吐纳一切，万有皆由此门出生入死，永不停息！

《天运》云：“林乐而无形，布挥而不曳……天机不张而五官皆备。此之谓天乐，无言而心说。”^⑯林乐无形，指风拂万木，发出声响，犹如超越人籁、地籁之天籁，然而却找不见“演奏者”。《天运》：“天其运乎？地其处乎？日月其争于所乎？孰主张是？孰维纲是？孰居无事推而行是？意者其有机缄而不得已乎？意者其运转而不能自止邪？”^⑰天地日月，天圆地方，日升月降，背后究竟由谁主宰？所谓天机不张与机缄，不张与缄，其意相近，都指天机无声无息无影无踪地在运作；《秋水》云：“螭曰：‘……今予动吾天机，而不知其所以然。’蛇谓蛇曰：‘吾以众足行，而不及子之无足，何也？’蛇曰：‘夫天机之所动，何可易邪？吾安用足哉！’”^⑱一切都是天机作用，人只需因循随顺则足矣。故在人之一端，《大宗师》篇云：“其耆欲深者，其天机

① 李学勤：《简帛佚籍与学术史》，南昌：江西教育出版社，2001 年，第 76 页。

② 《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第 683 页。陶渊明《扇上画赞》曰：“辽辽沮溺，耦耕自欣，入鸟不骇，杂兽斯群。”《陶渊明集笺注》卷第 6，袁行霈撰，北京：中华书局，2003 年，第 507 页。

③④⑨⑪⑬⑯⑰ 《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第 683、446、590、66、624、507、493、593 页。

⑤ 《庄子·马蹄》，见《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第 336 页。

⑥ 《论语·八佾》，见《论语义疏》，皇侃撰，高尚榘校点，第 64 页。

⑦ 《论语义疏》，皇侃撰，高尚榘校点，第 482 页。

⑧ 见王世襄：《楚瑟漆画小记》，收于王世襄：《锦灰堆》，北京：读书·生活·新知三联书店，2013 年，第 169 页。

⑨ 《论语·阳货》，见《论语义疏》，皇侃撰，高尚榘校点，第 463 页。

⑫ 《说文解字注》，许慎撰，段玉裁注，上海：上海古籍出版社，1988 年，第 262 页。

⑬ 今本《老子》第十章，见《老子道德经注校释》，王弼注，楼宇烈校释，第 23 页。

⑭ 今本《老子》第六章，见《老子道德经注校释》，王弼注，楼宇烈校释，第 16 页。

浅。”^①《庄子·盗跖》云：“若是若非，执而圆机。”^②执圆机以观纷争，则是是非非可以消弭于无形；《应帝王》：“壶子曰：‘……是殆见吾杜德机也……’……壶子曰：‘……而机发于踵。是殆见吾善者机也……’……壶子曰：‘……是殆见吾衡气机也……’”^③成玄英疏曰：“踵，本也。”^④意指发于踵之机，与出自心之机，二者之区别正在天、人之际，而人之嗜欲越盛炽，就越与天机相冲突，二者不可调和、不可并存，其结果就是《老子》七十四章曰：“夫代大匠斫者，希有不伤其手矣。”^⑤实际上心机岂能置换天机，此种躐等、僭越纯属无谓。

故而作为天机的反面正是人之心机，《逍遥游》云：“中于机辟，死于罔罟。”^⑥《齐物论》云：“其发若机括，其司是非之谓也。”^⑦《胠箧》云：“夫弓弩毕弋机变之知多，则鸟乱于上矣。”^⑧《山木》云：“然且不免于罔罗机辟之患。”^⑨这些都是发生于森林的人造“惨案”，在无所不用其极的心机支使之下，人颠覆物类之平衡，目睹种种行径，“山林之士”庄周对此深恶痛绝，盖良有以也！

由此导致庄周对于一切机械之恶感，《管子·兵法》云：“器械巧则伐而不费。”^⑩因为兵不厌诈，兵家追求器械灵巧，以出奇制胜。然而在日常生活里人若使用机械，则被庄周视作不道之行为。《天地》云子贡路过汉阴，见一丈人费力地抱瓮从井里打水以浇灌圃畦，于是：“子贡曰：‘有械于此，一日浸百畦，用力甚寡而见功多，夫子不欲乎？’为圃者仰而视之曰：‘奈何？’曰：‘凿木为机，后重前轻，挈水若抽，数如汤汤，其名为槲。’为圃者忿然作色而笑曰：‘吾闻之吾师，有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备。纯白不备，则神生不定，神生不定者，道之所不载也。吾非不知，羞而不为也。’……为圃者曰：‘……汝方将忘汝神气，堕汝形骸，而庶几乎！而身之不能治，而何暇治天下乎！子往矣，无乏吾事。’”^⑪回溯上述《人间世》仲尼与颜回之师徒对话，二者意思何其相似乃尔！此节文字与之亦构成互文性文本。此反映庄周以釜底抽薪之方式，来清除儒墨之影响，此种内生的互文性文本显著地组成《庄子》的“复调”结构！而“有机事者必有机心”，即使符合杠杆原理，但是机心导致“纯白不备”，也势必乖离道本，实为有道者之所不为也！因此回到纯白，返朴归真，便是庄周其道一以贯之之倾向。

《天道》云：“朴素而天下莫能与之争美。”^⑫此出自“漆园吏”的审美经验，《天地》云：“百年之木，破为牺尊，青黄而文之，其断在沟中。比牺尊于沟中之断，则美恶有间矣，其于失性一也。”^⑬所言“青黄而文之”正是庄周髹漆之本行，他认为朴素就是自然，失性之害有甚于断弃死亡，所谓不自由毋宁死耳！因此自然高于一切之人为，而人在心机驱使下，世间有害于“朴素”的工具、行为都被庄周视之如寇仇。《孟子·离娄上》云：“孟子曰：‘规矩，方员之至也。’”^⑭然而在庄周眼里，桎梏、规矩、绳墨等惨酷少恩，皆具反人性的本质，庄周对此表达了极度的鄙视。

《胠箧》云：“毁绝钩绳而弃规矩，擄工倕之指，而天下始人有其巧矣。”^⑮

《骈拇》云：“且夫待钩绳规矩而正者，是削其性者也；待绳约胶漆而固者，是侵其德者也……则仁义又奚连连如胶漆纆索而游乎道德之间为哉！使天下惑也！”^⑯

《在宥》云：“吾未知圣知之不为桎梏桎也，仁义之不为桎梏凿也。”^⑰

《马蹄》云：“匠人曰：‘我善治木，曲者中钩，直者应绳。’夫埴木之性，岂欲中规矩钩绳哉！然且世世称之曰‘伯乐善治马，而陶匠善治埴木’，此亦治天下者之过也……故纯朴不残，孰为牺尊……夫残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也。”^⑱直指工匠之罪，此流露漆园吏的职业反省，由此引申到对儒家圣人之彻底否定。

《德充符》云：“‘……彼且以薪以谀诡幻怪之名闻，不知至人之以是为己桎梏邪？’”老聃曰：‘胡不直使彼以死生为一条，以可不可为一贯者，解其桎梏，其可乎？’”^⑲此乃指精神层面束缚之解除，“乃入于寥天一”

①②③④⑥⑦⑧⑨⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱ 《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第228、1006、299、301、40、51、359、671、433、458、453、353、321、378、330、204页。

⑤ 《老子道德经注校释》，王弼注，楼宇烈校释，第183页。

⑩ 见《管子校注》，黎翔凤撰，梁运华整理，北京：中华书局，2004年，第318页。

⑪ 《孟子正义》，焦循撰，沈文倬点校，第528页。

之境^①。上述《庄子》之理路自有其内在的逻辑为之贯穿，说明心机作祟，制造出桎梏、规矩、绳墨等，儒墨法家等观念与之画等号，譬如《黄帝四经·经法》之《道法》曰：“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者殽（也）。故执道者，生法而弗敢犯殽（也），法立而弗敢废[也]。[故]能自引以绳，然后见知天下而不惑矣。”^②绝对迷信绳墨，而从根本上讲，若从人性出发，选择严以律己，此并无不可，但是却不可由他者对个体画地为牢。说明由外在的约束和规训导致人类内在心理的焦虑和紧张，凡此种种，无疑是对于普遍人性之戕害！《徐无鬼》指最舒畅饱满的生命须突破钩绳规矩，成为天下马或国马，之所以造成此等差异就在此一念之间耳，^③故人类必须从桎梏中自我解放，而人性达成充分之顺遂，恰是人之为人的标志！

《世说新语·文学》记述：“庾子嵩读《庄子》，开卷一尺许便放去，曰：‘了不异人意。’”^④说明一部《庄子》其实可以分解、压缩为薄薄的几页要旨、梗概，透过上述互文性研究便可略窥端倪。《庄子·逍遥游》云：“惠子谓庄子曰：‘魏王贻我大瓠之种，我树之成而实五石。以盛水浆，其坚不能自举也。剖之以为瓢，则瓠落无所容。非不鸣然大也，吾为其无用而掊之。’庄子曰：‘夫子固拙于用大矣……今子有五石之瓠，何不虑以为大樽而浮乎江湖，而忧其瓠落无所容？则夫子犹有蓬之心也夫！’”^⑤同属木部首之字，孔子之“桴”与庄周之“樽”似乎代表了两种相似的人生态度，然而实质上却存在着截然的分别，孔子有“沽之哉！沽之哉！我待贾者也”^⑥的入世之心，所谓君子藏器，待时而动，心怀改变现实干预政治的初衷；然而庄周愤懑于现实之黑暗，则表现为对君臣政治保持彻底否定的姿态，且知行合一，宣示“无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉”^⑦！挥手自兹去，王权社会给人以无所逃遁于天地间的窒息感，而此“大樽”助他浮乎江湖，远离烦恼，所以“大樽”可被视作承载庄周挣脱肉体、灵魂禁锢、迈向自由的挪亚方舟！

（责任编辑：张曦）

Exploring the Formation of Zhuang Zi Thoughts from the Image of Trees

—— The Official in Lacquer Garden and the Shaping of Zhuang Zi Thoughts

WANG Chunhong

Abstract: Zhuang Zhou once served as an official in the lacquer garden. He spent time with trees day and night. Wood was a source of inspiration for philosophical thinking. From his observation of wood, Zhuang Zhou developed a profound understanding and critical spirit about life and the politics of monarchs and ministers. His outlook on life, values, and world view the emergence and formation of etiquette are closely related to his experience of observing trees. From the perspective of observing trees, later generations can learn that the thought of “Zhuangzi” is an important branch of the Taoist school, and it does have an origin relationship that cannot be ignored with Zhuang Zhou’s identity as a “lacquer garden official”.

Key words: Zhuang Zhou, the perspective of observing trees, Taoist school, laws of nature

① 《庄子·大宗师》，见《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第275页。

② 《黄帝四经今注今译》，陈鼓应注译，北京：商务印书馆，2007年，第2页。

③⑤ 《庄子集释》，郭庆藩撰，王孝鱼点校，第819、36页。

④ 《世说新语笺疏》，刘义庆撰，刘孝标注，余嘉锡笺疏，周祖谟等整理，第204页。

⑥ 《论语·子罕》，见《论语义疏》，皇侃撰，高尚渠校点，第221页。

⑦ 司马迁：《史记·老子韩非列传》，第2145页。